

الدكتور حسن الشافعى

أستاذ الفلسفة الإسلامية ـ كلية دار العلوم

التيار المشائى

فى الفلسفة الإسلامية

الناشر

دار الثقافة العربية

٣ شارع المبتديان القاهرة

١٤١٨-١٩٩٨

الفصل الرابع

ابن رشد بين تجديد العلوم الشرعية وتحرير الفلسفة المشائية

أ- حياته:

ولد فى قرطبة سنة ٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م فى بيت علم وفقه وقضاء، وكان كل من أبيه وجده قاضيا لقضاة قرطبة. وكان مولده قبل وفة جده بأشهر، فلم يتح له أن يتتلمذ له . فتولى أبوه تنشئته . ولكن مؤلفات الجد ومعالم شخصيته الفكرية كانت - فيما يبدو - أكثر تأثيرا فيه من أبيه.- حفظ القرآن وروى عن أبيه "الموطأ" واستظهره عليه[1]. كما روى عن المازرى وابن بشكوال وغيرهما من أصدقاء أبيه ، وورث أمجاد الأسرة وشرفها المعنوى "ونشأة بينهم يرعونه رعاية كاملة .. وهم يرون فيه امتدادا لنسلهم .. ويتسلون به عن الجد الفقيه الذى لم تطل حياته بعد ميلاد الولد الجديد[2]" فكان تحرر الجد من العصبية المذهبية ونفوره من التقليد ، ونزوعه إلى التجديد الفقهى . وقوة شخصيته واعتداده بنفسه ورأيه[3] ، هى أبرز الصفات فى حفيده الذى خلد الأسرة . ليس على الصعيد المحلى فحسب. بل على مستوى إنسانى رحب وموصول.

وانطلق الفتى كأهل عصره يتعلم الأدب والعربية ، فحفظ ديوانى شعر كاملين مما يدل على تذوق مرهف وحس أدبى دقيق. فكان يتمثل بهذا الشعر ويورده أحسن إيراد كما يقول مترجموه. ودرس الفقه وأصوله على أئمة عصره . وأتقن الكلام على أصول الأشاعرة . وتطلع إلى تجديد هذه العلوم بالتأليف فيها على نمط جديد. وشهد له القدامى والمحدثون بأن "الدراية أغلب عليه من الرواية". لكن ذلك لا يعنى قلة حظه من الرواية ،

١- الحجوى محمد بن الحسين : الفكر السامى ، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، ١٩٧٧م، ٢/٢٢٨.

٢- المختار بن الطاهر التليلى: ابن رشد وكتابه المقدمات، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٨٨، ص ١٠٢.

٣- انظر ابن رشد : بادية المجتهد، ٢ ٣٨١.

فالحجوى يؤكد أن " له من معرفة الرواية ما يندر فى غيره"[1] وألف فى هذه الأفرع من الثقافة العربية والإسلامية : الضرورى فى العربية ، ومختصر المستصفى للغزالى فى أصول الفقه . ومناهج الأدلة وغيرها فى الكلام ، وكان أمرا طبيعيا مع ذلك - وهو القاضى سليل القضاة - أن يؤلف فى الفقه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" التى يقول الجحوى عنها إنها: "دالة على باع ، وكمال اطلاع، على اختصارها . وبدايته نهاية غيره".

على أن الفتى كان طلعة ذكيا، دؤوبا مثابرا على التحصيل والتأليف ، فاتجه بعد التمكن من العربية والعلوم الإسلامية إلى الدراسات الفلسفية والمنطقية. والعلوم الطبية، حتى "كانت له الإمامة فى علوم الأوائل دون أهل عصره، يفزع إليه فى الفتوى فى الطب كالفقه ، مع العربية والأدب..[2]"، وقد كان هذا الجانب من ثقافته سببا لبروزه وشهرته . بالإضافة إلى صداقة ابن طفيل طبيب الأمير الوحدى أبى يعقوب ومستشاره ، الذى عمل على تقديم صديقه ابن رشد للأمير، فاقترح عليه أن يقوم بتلخيص كتب أرسطو، وتذليل صعوباتها. فنهض بذلك فى اقتدار وأصالة. ليشتهر بعد ذلك فى العالم كله بلقب "الشارح الأكبر" ، واختاره الرجل طبيبا خاصا بعد وفاة ابن طفيل، وكذلك فعل المنصور بالله يعقوب أول الأمر .. ثم صار ذلك البروز وتلك الشهرة سببا لأفول نجمه ونكبته. ونفيه وغربته . ومما جرت به المقادير أنه حين راجع الأمير نفسه، واعتزم أن يعيد الرجل الكبير إلى سابق شأنه ، لم يمهله الأجل فرجع من منفاه إلى قرطبة مسجى فى نعشه . ليدفن مع أسلافه. عام

---

[1] - الحجوى : مرجع سابق ٢/٢٢٨ وانظر المختار بن الطاهر: مرجع سابق ١٠٣.

[2] - انظر المرجعين السابقين ومحمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤، ص ١٤

٥٩٥هـ للهجرة [١]. وإن كان ذكره وفكره قد بقيا على التاريخ إلى يوم الناس هذا، وذاعا في أرجاء العالم. وفنيت الرسوم الزائلة . والخصومات الباطلة.

– المحنة والمشروع الثقافي الرشدي في مجال العلوم الشرعية:

وما دمنا قد انتهينا إلى المحنة وظروفها المأساوية، فإننا نعتقد أن التفهم الدقيق لظروفها وعواملها خير من المبالغة في تصوير آثارها وعواقبها، التي قد تعكس شعورا انفعاليا بالصدمة المستمرة، أو ميلا مأثورا للبكاء على الأطلال، فيرى بعضنا في موت ابن رشد موتا للفكر الإسلامي نفسه [٢]. والفكر لا يموت وإن ضعف أو فتر، والأفكار لا تموت بموت أصحابها. بل تمارس بعدهم حياتها المستقلة، وليس الفكر الرشدي استثناء من ذلك، وإن كان تأثيره لدينا – ولا بد أن نعترف – مضى فاترا واهنا، لأسباب تعود إلى تراجع الحضارة الإسلامية وفتورها العام بعد سقوط بغداد أو قبل ذل بقليل.

وعلى كل فإن المؤرخين العقليين يذكرون لمحنته، التي تمثلت في اضطهاده وإحراق كتبه ومطاردة تلاميذه في أخريات عمره أسبابا متنوعة، ترجع إلى حاجة الموحدين إلى استرضاء العامة واستجلاب ولائهم، أو إلى خصومة الفقهاء له وحرصهم على استعادة نفوذهم في الدولة. أو إلى تهم يفتريها عليه بعض منافسيه فيدعون إنكاره – وهو قاضي القضاة – لأخبار القرآن الكريم، أو يتسقطها له بعض آخر كوصفه أمير الموحدين بملك البربر، وهي إن صحت تدل على عدم تحفظه وقلة معرفته بأساليب الإطراء والتفخيم التي ما كان له أن يغفلها على كل حال، فلقد كان – رحمه الله – يخاطب الأمير المنصور على عادة العلماء دون تحفظ ويقول له : تسمعني يا أخي [٣].

---

[١] – السابق.

[٢] – انظر هادي العلوي: نظرية الحركة الجوهرية ، بغداد ، ١٩٧١، ص ٢٣.

[٣] – انظر محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية، الأنجلو المصرية، ١٩٦٤، ص ٢٣-٣١.

ونحن لا ننكر أن هذه الأمور قد أسهمت في حدوث المحنة أو في استثمارها من جانب النظام أو من جانب قوى أخرى مستفيدة. لكن الذى يهمنا أن نثبته هنا أن المشروع الثقافي الرشدى، وفي نطاق العلوم الشرعية ، أعنى الفقه والكلام، وليس فقط الجانب الآخر لهدا المشروع وهو العمل الفلسفي. هذا المشروع بجانبيه هو السبب الأساسى فيما نال الرجل على يد أمراء الموحدين من محنة بعد أن أفسحوا له في مجالسهم ، وقربوه منهم مع اختلافه الفكرى عنهم. حتى ثارت هواجس شكه، وتوقع البلاء قبل نزوله.

بل نكاد نقول : إن الجانب الفلسفي – وإن استغل فى خضم الأزمة لاستهواء العامة وتسويغ الضربة، في ظروف يشعر فيها الجمهور بالعداء لكل من وما ينتمى إلى الخصوم الذين يحاربون ويهددون وجوده كما يدل المنشور الذى أذيع حينذاك [١] – لم يكن هو العامل الفعال في حدوث المحنة، فنحن نعلم تمامًا أن الرجل إنما قام بشرح الفلسفة الأرسطية بتكليف من الأمير الموحدى وإلحاح منه. بعد أن قدمه صديقه ابن طفيل إليه، وأنه شغل منصب الطبيب الخاص لهذا الأمير بعد ابن طفيل، وأن أعماله الفلسفية كانت موضع الرضا والتقدير لأمد طويل، ولكن الذى لم يكن موضع الرضا – فيما أعتقد – هو عمله الفقهى والكلامى. إذا لا يلتقى مع المزاج الفكرى للموحدين. وهذا أمر قد يحتاج إلى بيان.

من المعلوم أن دولة المرابطين أفسحت لفقهاء المالكية مكانا كبيرا فيها. وناصرت مذهب الإمام مالك في الفروع والأصول، أعنى فى الفقه والعقيدة. "فلما جاء الموحدون – كما يقول العالم المغربى عبد الله كنون – . وكان إمامهم المهدى بن تومرت صاحب دعوة وزعيم فرقة. وقد لاقى الأمرين من معارضة الفقهاء ومناهضتهم له . نهجت دولتهم سياسة أخرى من تقريب من قبل دعوتهم. وإبعاد الفقهاء من

---

[١] –السابق ص ٢٢.

مراكز المسئولية. ومن ثم صار الفقه الساذج . أكبره وأصغره، لا ينفق لديهم، بل صار يتعرض لمناوأتهم، والتثريب عليه وعلى رجاله . وما قضية إحراق كتب الفقه المالكي وأمهات دواوينه بخافية عمن له اطلاع على تاريخهم"[١] ثم يضيف كنون:

"وقصدنا بالفقه الساذج: الفقه المجرد عن الأدلة وبأكبره : علم التوحيد .. وبأصغره : علم الفروع، فإن الموحدين قاموا بالدعوة للمذهب الأشعرى فى العقائد وروجوا له . وانتقدوا ما كان عليه المغرب ودولة المرابطين من الأخذ بعقيدة السلف، وسموهم المجسمين وسموا أنفسهم الموحدين فى مقابل ذلك. ثم صاروا يدعون إلى الاجتهاد والنظر فى أصول الأحكام من الكتاب والسنة، وينعون على الفقهاء تقليدهم والتزامهم لمذهب مالك، حتى تورطوا فى قضية الإحراق لكتب ا لمذهب التى ألمحنا إليها"[٢].

إن دعوة القوم إلى الاجتهاد فى الفروع، وإن تعارضت مع ترويجهم تقليد الأشاعرة فى الأصول، لم تكن فى حد ذاتها مثيرة أو مستفزة لعلماء الأندلس، وإنما الذى استفزهم حقا هو الأسلوب التعسفى الذى ابتعوه فى إلزام الناس بما يرون، يقول الحافظ أبو بكر ابن الجد: "لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب أول دخلة دخلتها عليه. وجدت بين يديه كتاب ابن يونس، فقال لى: يا أبا بكر. أنا أنظر فى هذه الآراء المتشعبة التى أحدثت فى دين الله، أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال. أوخمسة أقوال. أو أكثر من هذا ، فأى هذه الأقوال هى الحق؟ وأيها يجب أن يأخذ به المقلد؟ فافتتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك . فقال لى – وقطع كلامى – : يا أبا بكر ، ليس إلا هذا – وأشار إلى المصحف – أو هذا – وأشار إلى كتاب سنن أبى داود – وكان عن يمينه . أو السيف"[٣].

---

[١] - عبد الله كنون: جولات (مرجع سابق) ص ١٠٨.

[٢] - السابق.

[٣] - المختار بن الطاهر: ابن رشد (مرجع سابق) ٤٧٣.

في هذه الظروف . ومع هذا الأمير كان ابن رشد "يشغل منصب القضاء. ويفتى الناس فيما يعرض لهم من النوازل التى لا علاقة لها بأحكام المنصب، وهو بمقتضى ذلك فقيه مالكى على مذهب أبيه وجده، ومذهب المغاربة والأندلسيين عموما .. بل إننا نجد أن ابن رشد يقوم فعلا بتوضيح ما أشكل على الخليفة في كتاب عظيم النفع، هو كتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) .. وهكذا أثبت ابن رشد أنه لم يكن ضالعا مع الوحدين في موقفهم من مذهب الإمام مالك، وأن شخصيته الفقهية كانت فوق المساومة . وأنه .. لم يهب أن يتصدى لرد ما كان الخلفاء الموحدون - ومن على رأيهم - يوردونه على الفقهاء ويطعنون به في المذهب، وشرح ما خفى عليهم من ذلك ، والدفاع عن أئمة الدين وعلماء الملة بعلم وتجرد تام"[1].

إذا كانت هذه هي طبيعة الموقف الفقهي الذى يمثله كتاب (البداية) فإن الموقف العقدى الذى يمثله كتابه الآخر. لا يقل جرأة، أعنى كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والبدع المضلة) بإيثاره فيه موقف السلف بوجه عام، ونقده لتأويلات المعتزلة والأشاعرة للصفات وغيرها من أحكام العقيدة، تلك التأويلات التى قد تصل في رأيه إلى حد الشبه المزيغة والبدع المضلة. وهى التأويلات ذات الطابع الأشعرى التى يتبناها ويروج لها الموحدون، ويعتبرونها التوحيد الخالص في مقابلة تشبيه المرابطين وتجسيمهم ، وتصريحه في أول كلمات كتابه بحمد الله الذى اختص من يشاء بحكمته. ووفقهم لفهم شريعته. واتباع سنته. وأطلعهم من مكنون علمه. ومفهوم وحيه. ومقصد رسالة نبيه إلى خلقه، على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من

---

[1] - عبد الله كنون: جولات (مرجع سابق) ١١٩ - ١٢١.

أهل ملته، وتحريف المبطلين من أمته، وانكشف لهم أن من التأويل ما لم يـأذن بـه الله ورسوله"[1].

وأحسب أن هذه المواجهة الفكرية، التى تمت – على خطورتها – فـى هـدوء حاسم، كانت أكبر من أن يتحملها هؤلاء الذين يحتكمون فيما يتعارض مع مواقفهم الفكرية إلى السـيف، فعمـدوا إلى نفـى الرجـل مـن موطنـه، والأسـاءة إلى سمعتـه ، وإحراق كتبه ، مما يعد وصمة فى تاريخـهم الـذى لا يخلـو مـن الأمجـاد والمواقـف الكريمة فى نصرة إخوانهم المسلمين بالأندلس.

ب- مؤلفاته :

برغم انكباب ابن رشد على الدرس والمطالعة فإنه لم يبدأ التـأليف إلا بعـد أن آنس من نفسه ومعارفه النضج والاستقلال. وينسب إليه الدارسون نحوًا مـن ثمـانين كتابًا ورسالة وقد ألمحنا من قبل إلى بعض مؤلفاته الدينية فى الفقـه وعلـم الكـلام، ونذكر فيما يلى طائفة من أهم مؤلفاته الفلسفية والعامة.

أ- المؤلفات الفلسفية:

١- تهافت التهافت. ولعله أكثر مؤلفاته شهرة، كتبه ردًا على كتاب الغـزالى "تهافت الفلاسفة" الذى هاجم فيه الفلاسفة وخاصة المشائين، والفارابى وابن سـينا بوجه أخص.

٢- رسالة فى الإجرام السماوية.

٣- رسالة فى وجود المادة الأولى.

٤- شرح كتب أرسطو المنطقية.

٥- شرح كتاب الطبيعة لأرسطو.

٦- شرح ما بعد الطبيعة.

---

[1] - ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة، بتحقيق محمود قاسم، الأنجلو المصرية، ط٣، ص ١٣٣.

٧- البحث فيما ورد في "الشفاء" لما وراء الطبيعة.

٨- رد على ابن سينا في تقسيم الموجودات.

٩- شرح على الفارابي في المنطق.

١٠- شرح على الفارابي في مسائل مختلفة.

١١- شرح كلام ابن باجة في الاتصال.

١٢- رسالة في العقل والمعقول.

١٣- شرح على جمهورية أفلاطون.

ب- ومن مؤلفاته الأخرى:

١- رسالة في العلم الإلهي.

٢- تلخيص "المستصفى" في أصول الفقه للغزالي.

٣- شرح علم الخطابة والشعر لأرسطو.

٤- شرح الأخلاق لأرسطو.

٥- شرح كتاب الإيمان لابن تومرت.

٦- كتاب الكليات في الطب.

٧- الضروري في النحو.

وله مؤلفات عديدة أخرى. لا تقل أ همية عما ذكرناه. في مختلف جوانب الفلسفة وبخاصة الأرسطية منها فقد عرف الرجل بأنه "الشارح" الأكبر لأرسطو في العالم كله. كما أنه عني بنقد الفلسفة المشائية لدى المسلمين وبخاصة الفارابي وابن سينا كما تبين هذه القائمة الموجزة. وبالرد على الغزالي في نقده للفلسفة والفلاسفة معتمدًا على نقاط الضعف لدى هذين الفيلسوفين، ولم يمنعه ذلك من تلخيص كتاب الغزالي في أصول الفقه. كما لم تمنعه أرسطاليته من تلخيص الجمهورية وشرحها وهو جانب كان مجهولاً من فكره كشفت عنه البحوث الحديثة. هذا إلى جانب

مؤلفاته فى اللغة والفلك والطب والحيوان، ومؤلفاته الدينية البالغة الأهمية التى أوضحنا مكانتها من فكره وأهميتها فى حياته فيما سبق.

جـ- فلسفته :

ابن رشد من الفلسفة إلى الكلام:

كانت محاولة ابن رشد النقدية فى إطار "علم الكلام" محاولة منهجية تقوم على أسس واضحة، وتتسم بسمات محددة، وتنتهى إلى نتائج وتطبيقات إيجابية ضمنها كتابه الهام "مناهج الأدلة فى عقائد الملة".

وقد أفرد للأسس المنهجية التى يحسن بالمتكلم اتباعها كتابه الموجز "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" ، والمقال الذى ألحقه بكتاب المناهج عن "قانون التأويل" بالإضافة إلى مواضع عديدة فى كتاب "المناهج" نفسه بالرغم من طابعه التطبيقى.

ومما يؤكد وعى ابن رشد بطبيعة العمل الذى يقوم به ، من حيث جانباه المنهجى والتطبيقى، قوله فى الصفحة الأولى من كتاب (المناهج): "لما كنا قد بينا قبل هذا ، فى قول أفردناه (يشير إلى فصل المقال) مطابقة الحكمة للشرع، وأمر الشريعة بها، وقلنا هناك إن الشريعة قسمان : ظاهر ومؤول. وأن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء. وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله .. فقد رأيت أن أفحص فى هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التى قصد الشرع حمل الجمهور عليها، وأتحرى فى ذلك مقصد الشارع - صلى الله عليه وسلم - بحسب الجهد والاستطاعة.."[١].

وسنعرض فيما يلى بعض الأسس والسمات المنهجية لعمله النقدى فى إطار علم الكلام، لنختم فى النهاية ببعض النتائج التطبيقية.

- السابق.

أولا : التوفيق بين الشريعة والحكمة:

اعتمد ابن رشد على فكرة أساسية عنده، وإن شاركه فيها غيره، وهى التوفيق بين الدين الذى يقوم على الوحى وبين الفلسفة التى تقوم على التفكير العقلى البرهانى، محاولا البرهنة على العقائد الإسلامية برهنة علمية تنبثق من آيات القرآن الكريم، وتسلك طريق البرهان لا الجدل فترضى كلا من الدين والفلسفة. وتختلف عن أدلة المتكلمين التى تتسم فى رأيه بطابع جدلى يثير من الشكوك أكثر مما يفيد من الإقناع، لكنه احترس فى الوقت نفسه من الوقوع فى أخطاء الفلاسفة السابقين عليه الذين اتبعوا منهجا قريبا من هذا المنهج لكنهم لجأوا إلى إدخال آراء غريبة على الإسلام، مثل الآراء الأفلاطونية المحدثة[1] مثلاً، كما فعل الفارابى وابن سينا، بل لم ينج من ذلك الغزالى فى رأيه. إنه لا يقصد بالحكمة هنا إلا منهج البرهان العقلى لا الآراء التى يتبناها المنتسبون إلى هذه الحكمة من مشائين أو غيرهم[2].

أما بواعثه هو للبرهنة على العقائد بهذه الطريقة فإنها ترجع - كما أوضح ذلك فى كتابه (فصل المقال) وغيره- إلى أمور ثلاثة:

الأول دينى: فقد وجد أن القرآن الكريم يحث على التدبر والتفكر فى آيات كثيرة لا تدخل تحت حصر، منها قوله تعالى : [فاعتبروا يا أولى الأبصار] - الحشر: ٢، وقوله تعالى : [أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء] - الأعراف ١٨٥. وقوله عز وجل [أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت] - الغاشية : ١٧، ١٨.

[1] - انظر محمود قاسم: ابن رشد الفيلسوف مفترى عليه، نشر الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٦٤م. ص ٤٥.

[2] - انظر فصل المقال ، نشر مكتبة التربية ، لبنان ، ١٩٨٧م، ص ١١ - ١٣.

وهو يستدل بهذه الآيات وغيرها على أن الدين "يأمر بالنظر فى الأشياء واعتبارها، فالمقصود باعتبار الأشياء هنا هو استخدام طريقة الاستنباط التى ينتقل فيها الإنسان من قضايا معلومة إلى حقائق مجهولة"[١].

ويضيف ابن رشد "وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس. فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى، وبين أن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو المسمى برهانا.."[٢].

والثاني تاريخي: وذلك أن ابن رشد قد هاله انقسام المسلمين إلى طوائف وفرق، كل منها تؤول النصوص القرآنية حسبما تريد، ورأى أن السبيل لجمع شتاتهم هو البرهنة على العقائد بطريقة بسيطة سهلة، تنأى عن "التأويل" المفتعل، يقبلها كل إنسان مهما كانت درجة ذكائه وثقافته. لا سيما أن الإسلام إنما يقوم على أساس من التوحيد والوحدة "فإن الناس قد اضطربوا فى هذا المعنى كل الاضطراب، فى هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى. وأن من خالفه إما مبتدع، وإما كافر مستباح الدم والمال. وهذا كله عدول عن مقصد الشارع، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة"[٣].

أما الثالث والأخير فهو باعث فلسفي: يعود إلى فكرته المحورية - التى سلفت الإشارة إليها - وتتمثل فى اقتناعه بأن حقيقة الشرع هى حقيقة العقل أيضا، وهذه ناحية قد يشاركه فيها غيره من المتكلمين والحكماء، ولكنه يختلف مع كل من

---

[١] - فصل المقال، ص ١٢.

[٢] - السابق.

[٣] - مناهج الأدلة، ١٣٤.

المعتزلة والأشاعرة فى المنهج الذى ينبغى اتباعه فى التوصل إليا. أى فى منهج الاستدلال على عقائد الدين كما سلفت الإشارة، فإنهم فى رأيه استخدموا طرقا جدلية وخطابية، بينما يستخدم هة الطرق البرهانية التى نبه عليها القرآن الكريم نفسه، ومن ثم فهى ترضى الشرع والعقل معا[1].

وقد حاول ابن رشد أن يبرر استخدام الاستدلال المنطقى البرهانى فى مجال العقيدة فربطه "بالقياس الفقهى" الذى يستخدم فى الاستدلال الفقهى. فالفقيه الذى يدرس نصوص الكتاب والسنة ليتخذها مقدمات لأقيسته الفقهية التى يستنبط بها الأحكام الشرعية العملية مضطر للإلمام بطبيعة الأقيسة وأنواعها وشروطها، والأمر لا يزيد على ذلك فيما يتصل بالنظر العقلى الذى أوجبه الشرع ورسم طريقة الاستدلال به على أمور العقيدة، إذ كيف ندعو إنسانا لاستخدام النظر العقلى ثم نحرم عليه دراسة الأساليب المنطقية التى تعد مقياسا يفرق بين صحة هذا التفكير النظرى وفساده؟ إننا لو فعلنا ذلك فلن يكون مسلكنا إلا مناقضة لقواعد التفكير السليم. إذ القياس فى الفقه ليس إلا نوعا من القياس العقلى ، فكيف يجوز للفقيه أن يبرر مشروعية القياس الفقهى بقوله تعالى : [فاعتبروا يا أولى الأبصار] ولا يحق للمفكر فى شئون العقيدة أن يستخدم الآية نفسها لاستخدام القياس المنطقى فى البرهنة على قضاياه[2]؟

ثانيا : نقد المدارس الكلامية :

ومن سمات هذا المنهج الرشدى نقده المدارس أو الفرق الكلامية التقليدية، وعلى رأسها الأشعرية السائدة فى عصره ومعها المعتزلة وهم أصحاب المنهج العقلى. والحشوية وهم أصحاب المنهج النصى . والباطنية وهم أصحاب المنهج الوجدانى أو

---

[1] - محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية، ص ٥٣.

[2] - انظر فصل المقال، ص ١٢ - ١٣.

الحدسى، فهم جميعا فى نظره معرضون عن الطريق المستقيم الذى سنه الله فى كتابه سبيلا إلى معرفته، مستمسكون بتأويلات التزموها واتخذوها أصولا وحكموها فى الدين، "كل هذه الطوائف قد اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التى قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع. وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل وتأويلات مبتدعة"[1].

أ– فأما الحشوية أو النصيون الذين يزعمون أن لا سبيل للمعرفة بالدين إلى النص، ولا مدخل للعقل فى ذلك، فهم مخالفون للنص الذى اتخذوه أصلا، "وذلك أنه يظهر من غير ما آية فى كتاب الله – تعالى – أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود البارى – سبحانه – بأدلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله سبحانه : [يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم ..][2]. البقرة ٢١، ولكنه إذا رفض طريقهم لم يخرجهم من الإيمان ما داموا قد اهتدوا إلى الحق تقليدا. وما داموا عاجزين عن النظر العقلى "ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل .. إلى أن لا يفهم شيئا من الأدلة الشرعية التى نصبها – صلى الله عليه وسلم – للجمهور، وهذا فهو أقل الوجود، فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع"[3].

---

[1] – مناهج الأدلة ١٣٤.

[2] – السابق ١٣٥.

[3] – السابق ١٣٦.

وهو هنا يؤكد وحدة العقل والنقل. فالشرع كما يقول ابن تيمية فيما بعد مسائل ودلائل، والحشوية يأخذون بمسائله ويهملون دلائله[١]. وقد قال الغزالي من قبل "إن الشرعيات عقليات والعقليات شرعيات لدى العارفين "[٢] وهذا هو الموقف العام للفكر الإسلامي على كل حال[٣]، باستثناء هؤلاء الحشوية.

ب- وأما الحدسيون أو الصوفية "فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية. وإقبالها بالفكرة على المطلوب"[٤]، لكن هذه الطريقة ليست هي الطريقة القرآنية كما تبين، على أنها لا تصلح لجميع الناس "إن هذه الطريقة - وإن سلمنا وجودها- فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس . ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر. نعم ، لسنا ننكر - أن تكون إماتة الشهوات شرطا في صحة النظر ، مثلما تكون الصحة شرطا في ذلك ، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثًا أعني على العمل، لا أنها كافية بنفسها كما يظن القوم. بل إن كانت نافعة فعلى الوجه الذي قلنا، وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه"[٥] وهذا الموقف المتسامح المنصف حقًا يلتقي مع الموقف العام للمفكرين المسلمين إلا من انحاز منهم

---

[١] - انظر ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل، ط الرياض بتحقيق رشاد سالم، ٧/ ١٤٤، ١٨٦، وحسن الشافعي: المدخل (مرجع سابق) ٤٦ - ٤٨.

[٢] - انظر حسن الشافعي: الغزالي - المنهج وبعض التطبيقات في "منشورات جامعة محمد الخامس بالرباط" - ندوات رقم ٥ ص ١١٨.

[٣] - حسن الشافعي : الآمدي وآراؤه الكلامية ١١٩-١٢١.

[٤] - مناهج الأدلة ١٥٠، وقارن عبد الحليم محمود : الإسلام والعقل، ط أولى القاهرة، ص ٨ - ٢٠.

[٥] - مناهج الأدلة ١٥٠، وقارن عاطف العراقي : المنهج النقدي عند ابن رشد، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٨٤م ٢٥٩ - ٢٦٤.

إلى الصوفية فإن الرؤى والإلهامات وإن أفادت الاطمئنان واليقين الشخصي ليست من مصادر الأحكام الشرعية.[١]

جـ- **وأما الأشاعرة** فإنه يفيض في مناقشتهم ونقد أساليبهم في الاستدلال على العقائد الدينية بل يكاد يكون كتاب المناهج نقدًا تفصيليًا للمواقف الأشعرية، لكن نقده هذا يشمل المعتزلة وسائر المتكلمين المتأخرين، وإن كان الرجل - لإنصافه ودقته يقول : "وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية"[٢] وهذه العبارة الأخيرة دقيقة فالمنهج الكلامي لدى متأخرى الأشاعرة لا يكاد يختلف عنه عند المعتزلة، وهي هامة أيضًا لأن بعض الباحثين ربما صور ابن رشد موافقًا للمعتزلة في مواجهة الأشاعرة[٣]. وهذا ما لا تدل عليه النصوص الرشدية.

وعلى كل حال فإن ابن رشد تتبع طرق الأشاعرة في الاستدلال على وجود الله - تعالى - ووحدانيته وسائر القضايا الكلامية، في دراسة نقدية تفصيلية. راميًا إياهم - في مناهج الأدلة - بالجدل المعقد أحيانًا. وبالروح الخطابية أحيانًا. وبعدم الفهم للأدلة القرآنية أحيانًا أخرى[٤]، وبخاصة استدلالهم على الوجود الإلهي بدليلي الجوهر الفرد. والإمكان. وعلى الوحدانية بدليل التمانع، مبينًا ما فيها جميعًا من نقاط الضعف ومثارات الشك والبعد عن طريقة القرآن الكريم. هو يلمح إلى

---

[١] - انظر التفتازاني: شرح العقائد النسفية، الحلبي بمصر، ص ٢٤، وحسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي، دار الثقافة العربية بالقاهرة ١٩٩٣م، ص ١٢، ١٣.

[٢] - مناهج الأدلة ١٥٠ - ١٥١.

[٣] - انظر محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ١٤٠ - ١٤٧.

[٤] - مناهج الأدلة ١٣٦ - ١٥٠.

ذلك أيضًا في (فصل المقال)[١]، وفي الضميمة التي ألحقها بهذا الكتاب الأخيرة خاصة (بالعلم الإلهي)[٢].

وما دمنا نقصر كلامنا هنا على الناحية المنهجية فلا موجب لتتبع هذه الانتقادات الرشدية التفصيلية لأدلة الأشاعرة والمعتزلة، التي يمكن الرجوع إليها في مواطنها، والتي يعترف بعض شيوخ الأشاعرة المتأخرين بها[٣]، أو ببعض منها.

ولنقل هنا في وضوح: إن النقد الرشدي جاء في حينه، وإن المناهج الكلامية التقليدية في عصره كانت قد أخذت تبتعد عن القرآن الكريم والأدلة النصية بوجه عام؛ بتأثير اعتزالي غلب على متأخري الأشاعرة، حتى قرر الرازي أن الدليل النصي لا يفيد اليقين لأسباب عشرة، منها احتمال قيام معارض عقلي له[٤]. مما عده ابن تيمية صدًا عن سبيل الله واضطر أن يؤلف ضده كتابًا من أهم كتبه وهو (درء تعارض العقل والنقل)[٥] ولذا فربما كان من المناسب أن نتعرض لتلك الفكرة الاعتزالية التي أحدثت هذا التأثير السلبي وهي المعروفة بفكرة "الدور":

كان الفكر الكلامي منذ القرن الخامس الهجري واقعًا تحت تأثير الفكرة الاعتزالية التي تسربت إلى مدارس عدة وبخاصة الأشعرية. وهي الفكرة القائلة بأن العقل أصل للنقل، فلا ينبغي الاعتماد على الدليل النقلي في أية مسألة من مسائل العقيدة المتعلقة بوجود الله تعالى أو صفاته و بما تتوقف عليه صحة النبوة وإلا كان ذلك تقديمًا للفرع على أصله وهو دور باطل. وقد ولدت هذه الفكرة فكرة أخرى هي أنه عند قيام تعارض بين الدليلين النقلي والعقلي – أو حتى عند احتمال قيام هذا

---

١ – فصل المقال ص ٣٦ – ٣٨.

٢ – السابق ٤٠ – ٤٢.

٣ – حسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي ٧ – ١٣.

٤ – انظر الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ط القاهرة ١٣٢٣ هـ، ص ٣١.

٥ – ابن تيمية – أحمد بن عبد الحليم: درء تعارض العقل والنقل، ط الرياض، بتحقيق رشاد س ١/٥٠ وما بعدها، ومجموع الفتاوى ٥/٢٤٦.

التعارض – يجب اعتماد الدليل العقلى دون النقلى هربًا من الدور الفاسد كذلك. وقد حصرت الفكرة الأولى مجال الأدلة النقلية فيما يعرف بالسمعيات تقريبًا، وكادت تذهب الفكرة الثانية بحجية الدليل النقلى فى مسائل الاعتقاد كلها دون تمييز.

وقد نشأت فكرة "الدور" هذه فى الوسط الاعتزالى، ونجدها بأسسها ونتائجها مفصلة فيما بين أيدينا من كتب القاضى عبد الجبار وأبى الحسين البصرى[1]. ثم انتقلت إلى غيرهم. وخصوصًا إلى الأشاعرة ربما على يد الجوينى[2]. وجاء تلميذه الغزالى ليتبنى الفكرة أيضًا فى مرحلته الأولى. يقول فى "الاقتصاد": "إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل. وإلى ما يعلم بهما".

والواقع أن فكرة الدور هذه تهويل لا طائل وراءه، فيمكن للمرء أن يبدأ بإثبات النبوة عن طريق النظر فى المعجزة. فإذا ثبتت عنده تقبل كل ما يأتيه عن النبى ولا دور ولا تناقض. وهذا طريق أكثر الخلق كما أوضح الغزالى فى كلامه عن "حقيقة النبوة" فى "المنقذ"[3]. على أن القرآن لم يقدم للناس العقائد، قضايا مجردة عن الدليل يجب اعتناقها بسلطة النص المقدس أو الأوامر الإلهية فحسب، بل هى دائمًا قضايا مشفوعة ببراهينها العقلية التى لا يمكن أن يحط من قيمتها ورودها فى هذا النص الإلهى. وإلا فما يسمى أدلة عقلية هو منقول أيضًا عن مفكرين سابقين كالدليل الأنطولوجى. ودليل الإحكام أو الغائية. ودليل الإمكان وغيرها: وهذا ما فطن إليه الإمام الغزالى وكرره فى كتبه المتأخرة من أن الشرعيات عقليات والعقليات شرعيات لدى العارفين كما أسلفنا. وغرض كتابه (القسطاس) إنما هو بيان الأدلة

---

[1] – انظر عبد الجبار: المغنى، ط أولى ١٥/٢٦–٢٩ وأبو الحسين البصرى: المعتمد فى أصول الفقه، ط أولى، دمشق، ٢/٦٨٦–٦٨٧.

[2] – انظر فوقية حسين: الجوينى إمام الحرمين، سلسلة أعلام العرب بالقاهرة، ص ١٤٤.

[3] – انظر الغزالى، المنقذ من الضلال بتحقيق عبد الحليم محمود، ط ٣ القاهرة، ص ٧٠.

العقلية الواردة في القرآن بموادها وصورها. فأين هذا التمييز الحاسم إذن بين ما هو نقلي وعقلي؟ فالمغزى الأساسي لعمل ابن رشد من الناحية المنهجية إنما هو إعادة الاعتبار للأدلة الشرعية، وإبراز اتفاقها مع البراهين العقلية.

ثالثًا: مسألة التأويل :

وآخر ما نتعرض له هنا من أسس هذا المنهج الرشدى هو مسألة التأويل، فإن ابن رشد ، وإن عارض غلو التأويلات الباطنة والكلامية. يرى ضرورة التأويل أحيانًا ولكن طبقًا لقانون يحكمه، ويفرد لذلك مقالة ألحقها بكتابه (الأدلة)[١] يزيدها إيضاحًا كتابه (فصل المقال)[٢].

فالأصل المتفق عليه "أننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[٣] فهذا هو الأصل المجمع عليه بين المسلمين والذى بنى عليه ابن تيمية كتابه (درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) فإذا صرح الشرع بشيء "فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقًا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفًا. فإن كان موافقًا فلا قول هناك. وإن كان مخالفًا طُلب تأويله. ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالات المجازية"[٤]

ولكن إذا تعين التأويل طريقًا فما القواعد التى تحكمه؟ هنا نجد ابن رشد أكثر وضوحًا في (فصل المقال) عنه في (خاتمة المناهج) بحكم الإيجاز الشديد في هذا المقال الأخير.

---

[١] - انظر مناهج الأدلة بتحقيق محمود قاسم ص ٢٤٩، وما بعدها.

[٢] - انظر ص ١٧ وما بعدها.

[٣] - فصل المقال ١٧.

[٤] - السابق ١٨، وقارن محمد عمارة : المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ١٠.

١- أولى القواعد: اتباع قوانين العربية في أساليبها ودلالاتها، يقول ابن رشد: "نحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي"[١]. وفي موضع آخر يشترط لصرف اللفظ عن ظاهره ألا يخل ذلك "بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه. أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[٢]. وهذا شرط هام جدًا فكثير من التأويلات الزائفة يرجع إلى عدم المعرفة بالعربية لسان الوحي، وأساليبها في تصريف وجوه القول وطرق البيان.

٢- وثانيها : جمع الأدلة الشرعية المتصلة بموضوع واحد، والنظر فيها جميعًا في ضوء المبدأ السابق وفي ضوء جملة أحكام الشرع ومبادئه العامة، حتى يتبين غرض الشارع ومدلول الكلام فيما بين أيدينا من نص منقول، وفي ذلك يقول ابن رشد: "إنه ما من منطوق به في الشرع، إلا إذا اعتبر الشرع، وتُصفّحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل. واختلفوا في المؤول منها وغير المؤول. فالأشعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء، وحديث النزول. والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما"[٣]

٣- والعبارات الأخيرة من النص السابق تدلنا على قاعدة أخرى وهي ألا يقوم بالتأويل إلا الراسخون في العلم. فمن النصوص - كما يصرح في "مناهج

---

[١] - فصل المقال ١٨.

[٢] - السابق.

[٣] - السابق، ١٨-١٩.

الأدلة" ما لا يقبل التأويل[1]. ومن الناس من لا يجوز له الإقدام على التأويل. أما المؤهلون لذلك من أهل العلم والتحقيق فهم إن أصابوا أجروا وإن أخطأوا عذروا كما يقرر فيلسوف قرطبة: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر .. وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل، وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع إنما هو الخطأ الذى يقع من العلماء إذا نظروا فى الأشياء العويصة التى كلفهم الشرع بالنظر فيها. وأما الخطأ الذى يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو إثم محض"[2]

وهذه القاعدة تتصل بقضايا هامة أخرى عند ابن رشد المتكلم نذكرها على أهميتها فى إيجاز شديد:

أولاها مراتب الناس فى المعرفة: وقد بينا آنفًا تقسيمه الناس إلى جمهور وراسخين فى العلم، وهو فى فاتحة (مناهج الأدلة) يقسمهم أيضًا إلى عامة وعلماء، وربما زاد فى مواطن أخرى صنفًا ثالثًا بينهما هم المشتغلون بالعلم ممن لم يصلوا إلى مستوى الرسوخ فيه، وكل واحد من هذه الأصناف يناسبه فى المعرفة بالحق طريق خاص من طرق الاستدلال لا ينبغى أن يسلك به غيرها.

والثانية : أنه وإن كان يؤمن بوحدة الحقيقة فى ذاتها - كما يقرر ذلك دارسون له من مشارب مختلفة[3]، وإن خالفهم آخرون[4] - فإنه يسلم بأن طرق الناس فى اكتشاف الحقيقة أو معرفتها متباينة وأساليب التعبير عنها تتفاوت أيضًا بتفاوت طبقات الناس وفئاتهم وظروفهم المختلفة، ولذا جاءت الشريعة بأصول واضحة تؤدى

---

[1] - انظر مناهج الأدلة ١٥١ - ١٥٢.

[2] - فصل المقال ٢٤ - ٢٥.

[3] - انظر محمد عمارة: المادية والمثالية ٢٠ - ٣٠، زينب الخضيرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، ط القاهرة ١٩٨٣م.

[4] - انظر مثلاً ديبور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة أبو ريدة، ط القاهرة سنة ١٩٣٨م، ٢٥٩.

إليها أدلة متاحة ممكنة لكل أصناف البشر "وهذا مثل الإقرار بالله - تبارك وتعالى - وبالنبوات . وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروى ... هذه الأصول الثلاثة تؤدى إليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذى كلف معرفته، أعنى من الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية.."[١] وهو يعتقد أن أكثر الناس من العوام، ويناسبهم الأدلة الخطابية وتكفيهم فى معرفة الحق الواجب معرفته. وأن أقلهم هم الراسخون فى العلم وأدلتهم برهانية قدر الاستطاعة. أما الجدليون فهم المتكلمون فى رأيه وأنصاف المتعلمين ويناسبهم الأدلة الجدلية؛ إذ قلدوا الفطرة الساذجة، ولم يحصلوا العلم الحقيقى القائم على البرهان[٢]

ويقرر ابن رشد فى ختام "مناهج الأدلة" أنه "لما تسلط على التأويل فى هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف من الناس الذى يجوز التأويل فى حقهم، اضطرب الأمر فيها، وحدث فيها فرق متباينة يكفر بعضهم بعضًا، وهذا جهل بمقصد الشرع وتعد عليه"[٣]

والأخيرة: أن مناهج الأدلة - وهو كتابه الكلامى الرئيسى - فالتهافت مزيج من الكلام والفلسفة - وإن كان يهدف إلى حماية العامة والجمهور من تأويلات كلامية لا تناسبهم. هو موجه إلى العلماء. ولا يخلو من التصريح بتأويلات وحل إشكالات، وإزالة تعارضات لا تليق بحال الجمهور ولعله قصد أن يتولى أهل العلم والبرهان من قرائه توجيه غيرهم من عوام المسلمين، وحمايتهم من آفات الكلام البدعى فى رأيه.[٤]

---

[١] - فصل المقال ٢٦.

[٢] - محمد عمارة : المادية والمثالية ١٨ - ١٩.

[٣] - مناهج الأدلة ٢٥٢.

[٤] - انظر محمد عمارة : المادية والمثالية ٢٠ - ٢١.

رابعًا- نماذج من التطبيقات :

حاول ابن رشد في مناهج الأدلة إلى جانب نقده المتكلمين في مناهجهم ومواقفهم، أن يقدم ما يرتضيه طريقًا إلى معرفة الأحكام الشرعية الاعتقادية على نحو يرضى الشرع والعلم والفلسفة، وربما كان من المناسب أن نقدم بعض النماذج التطبيقية لتلك المحاولة، وأولها:

أ- البرهنة على وجود الله:

يرى ابن رشد - بعد نقده لأدلة المتكلمين المعروفة كدليل الإمكان ودليل الجوهر الفرد - أن الأدلة، التي وردت في القرآن الكريم والتي تتفق مع النظر العقلي السليم والتي ترضى أيضًا كافة العقول على اختلاف درجاتها. تتمثل فيما يمكن تسميته بدليل العناية أو الغائية ودليل الاختراع أو السببية.

أما الأول: فيقوم على الفكرة الواضحة التالية: أن الكون بكل ما يحويه من ظواهر يرشد إلى أنه صيغ بطريقة خاصة تلائم حياة الإنسان وتعين على ازدهارها، ومثل هذه الملاءمة لا يمكن أن تكون وليدة الصدفة، بل الأقرب إلى التفكير السليم - وإلى العلم أيضًا - أن يتمثل ذلك كله سلفًا في تدبير سابق وعلم وحكمة كاملين. أى أنها تدل على خالق عليم حكيم ذى عناية بخلقه. والحق أن هذه العناية بالخلق والإنسان خاصة لا تتبدى فقط في دورة الليل والنهار والشمس والقمر والنظام الكلى للطبيعة، بل في تركيب جسم الإنسان نفسه وملكاته المختلفة التي تناسب هذه البيئة الطبيعية من ناحية وما كلف به الإنسان من إقامة الحق والعدل وعمارة الأرض وبناء الحضارة من ناحية أخرى.

أليس هذا هو ما يهدى إليه النظر الفطرى السليم مؤيدًا بأكثر اتجاهات العلم التجريبى؟ وهو نفسه ما يهدى إليه الكتاب الكريم في مثل قوله تعالى : {ألم نجعل الأرض مهادًا، والجبال أوتادًا. وخلقناكم أزواجًا .. وأنزلنا من المعصرات ماءً ثجاجًا

لنخرج به حبًا ونباتًا وجنات ألفافًا} - النبأ ٦-١٦، وقوله : {سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد} - فصلت ٥٢، وهل يطمع الإنسان الباحث عن اليقين فى أكثر من شىء يلتقى على تقريره كل من الفلسفة والعلم والدين؟

وأما الدليل الثانى : الذى تتوفر فيه نفس الخصائص السابقة - أعنى دليل الاختراع - فيؤكده أن الاختراع ظاهر من مجرد وجود الحيوان والنبات، أى أن ظاهرة الحياة نفسها التى تطرأ على الكائنات غير الحية كافية فى إثبات فكرة الاختراع ، أما الأجرام الفلكية الكبرى فهى بدورها مخترعة؛ لأنها مسخرة خاضعة في سلوكها لقوانين لا تحيد عنها. وكل مسخر فهو مخلوق مربوب لرب خالق سخره. وإذا تبين حدوث الأشياء جميعًا من كائنات حية وغير حية ثبت وجود الخالق - سبحانه - طبقًا للتفكير الفطرى البسيط، والتفكير العلمى أيضًا، القائمين على احترام مبدأ السببية العام.[١]

وهو نفسه الدليل الذى يمكن استنباطه -- فيما يرى ابن رشد - دون تعسف من نحو قوله تعالى : (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابًا ولو اجتمعوا له) - الحج ٧٣، وقوله سبحانه : (فلينظر الإنسان مم خلق خلق من ماء دافق) الطارق ٥،٦.

ويؤكد ابن رشد فى مناهج الأدلة أن هذين الدليلين - العناية والاختراع - "هما دليلا الشرع. وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع - سبحانه - فى الكتاب العزيز هى منحصرة فى هذين الجنسين من الأدلة، فذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى. وذلك أن الآيات التى فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع: إما آيات

---

[١] - انظر ابن رشد: مناهج الأدلة ١٥٠ - ١٥١، محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ٨٠ - ٨٦.

تتضمن التنبيه على دلالة العناية. وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع. وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعًا"[١]

ب- قدم العالم :

وهذا نموذج آخر يدعونا إلى إيراده ما قرره بعض الباحثين الغربيين من أن "في مذهب ابن رشد ثلاثة آراء من آراء الزنادقة تجعله مخالفًا لما أثبتته علوم العقائد في الديانات الثلاث الكبرى: أولها قوله بقدم العالم المادى والعقول المحركة له. وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط علة بمعلول على وجه ضرورى لا يترك مجالاً للعناية الإلهية أو للخوارق أو نحوها، وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات وهو قول يجعل خلودها مستحيلاً"[٢]، بل إن بعض الباحثين العرب ما زال يردد مثل هذه التهم التي وجهت إلى ابن رشد في الغرب، من أنه "رفض نظرية الخلق الدينية، وأيد نظرية التطور فسبق داروين بأشواط، ورد أصل الكائنات إلى أزلية المادة. وأن لا ثواب ولا عقاب إلا في هذا العالم، وأن الذى دعا رجال الدين إلى القول بالبعث هو اعتقادهم بتأثيره في الناس وحثهم على الخير، بحثًا عن المنفعة الذاتية.[٣] وفي مطلع القرن العشرين قال باحث آخر: "إن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادى قاعدته العلم"[٤].

وبالرغم من أن هذه الأقوال قد تجاوزها البحث العلمي، وأنها إنما تعبر عن الصورة التي كانت سائدة لابن رشد بين الأوروبيين في العصور الوسطى. وفترات

---

[١] - مناهج الأدلة ١٥٣.

[٢] - ديبور : تاريخ الفلسفة ٢٦٣ - ٢٦٤.

[٣] - انظر جورج نخل وزميله، موسوعة أعلام الفلاسفة، ط بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م، ١/٢٧.

[٤] - فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، الإسكندرية، ١٩٠٣، ص ٣٣، وانظر أيضًا محمد عمارة: ابن رشد بين الغرب والإسلام، مقال بمجلة "المسلم المعاصر"، العدد ٨٦، ص ٢٠ وما بعدها.

أخرى من العصر الحديث، أكثر من أى شىء آخر[1]. فإنها قد تجد من يرددها بيننا. أفلم يكف الرجل ما ألصقناه به من تهم فى حياته، حتى نضيف إليها تهمًا أخرى بعد مماته؟!

من الممكن على كل حال أن نكتفى بالدليلين السابقين فى الغائية والاختراع لبيان موقف الرجل من الإيمان بالله عز وجل، ردًا على ديبور ومن يخرج ابن رشد من الملل الثلاث جميعًا، ولكنا نضيف بعض البيان:

أ- أما قدم العالم والعقول : فابن رشد ليس من القائلين بنظرية الفيض ولا بالعقول العشرة، ولا بالهيولى الأولى وكلها تستلزم القدم. وهو يرى فكرة الفيض ضعيفة أقرب إلى الخرافة منها إلى الحقيقة[2]. والعالم عنده - كما يصرح فى "فصل المقال" وغيره - مخلوق من نوع خاص؛ فهو موجود لم يكن من شىء، ولا تقدمه زمان، لكنه موجود عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره. وهو فى الحقيقة ليس محدثًا حقيقيًا، ولا قديمًا حقيقيًا، فإن المحدث الحقيقى (أى المسبوق بزمان ومادة) فاسد ضرورة. والقديم الحقيقى ليس له علة.[3]

أما مسألة العلية وطبيعة الارتباط بين الأسباب والمسببات: فللمفكرين المسلمين فيها مذاهب، منها العادة التى قال بها الأشاعرة ومن وافقهم، وتعنى أن الترابط بين الأسباب الظاهرية ومسبباتها مطرد دائمًا، فيما يتعلق بتجاربنا ونظرتنا إلى الظواهر الكونية، ولكنه ليس ضروريًا فى ذاته من وجهة النظر العقلية، إذ المؤثر الحقيقى هو

---

[1] - انظر محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ١٢٠ وما بعدها، وانظر الكتاب الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بمصر عن (ابن رشد مفكرًا عربيًا...) ١٩٩٣، ص ٤١ وما بعدها، وأعمال ندوة (ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى) عن جامعة محمد الخامس بالرباط، ١٩٨١، ص ٧ وما بعدها.

[2] - انظر محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد، ط أولى، القاهرة ١١٠، ١٦٨ - ١٧٠.

[3] - فصل المقال ٢٣، ومناهج الأدلة ١٣٨ - ١٤١.

الله سبحانه. ومنها التوليد الذى قال به المعتزلة أو بعض منهم. ومنها الإيجاب – أو الضرورة كما عبر ديبور – وهو قول الفلاسفة ومن وافقهم[١].

وابن رشد وإن عارض فكرة العادة الأشعرية فى التهافت وغيره[٢]، لا يقول بنفى العناية ولا باستحالة المعجزة أو التدخل الإلهى فى نظام العالم. بل إنه يصرح بأنه لا تعارض بين ما أجمع عليه المسلمون من أنه لا فاعل إلا الله وبين وجود الأسباب المؤثرة فى العالم، إذ هو – سبحانه – مخترع الأسباب. وكونها أسبابًا مؤثرة إنما هو بخلقه وحفظه – عز وجل.[٣]

ولا يرى ابن رشد أى تعارض بين قانون السببية هذا وبين المعجزات، يقول ابن رشد: "فأما الكلام فى المعجزات .. فقدماء الفلاسفة يرون أنها من مبادىء الشرائع، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم .. والذى يتوله القدماء فى أمر الوحى والرؤيا إنما هو عن الله – تعالى – بتوسط موجود روحانى ليس بجسم، وهو واهب الفعل الإنسانى عندهم، وهو الذى يسميه الحذاق منهم العقل الفعال، ويسمى فى الشريعة ملكًا...".

وهو فى الحقيقة لا ينفرد بهذا الرأى، بل يشاركه إياه العديد من كبار مفكرى الإسلام كابن حزم وابن تيمية[٤]، بل إن بعض الباحثين يرى أن ابن تيمية قد تأثر فى هذا بابن رشد.[٥]

وأما مسألة فناء النفوس الجزئية وهى تهمة سبق أن وجهها رينان وغيره إلى ابن رشد: فابن رشد يثبت فى نصوص صريحة البعث والمعاد للنفوس الجزئية، وأن

---

[١] – انظر حسن الشافعى: لمحات ٢٦٥ – ٢٧٠.

[٢] – انظر عاطف العراقى: المنهج النقدى ١٧٢ – ١٨٣.

[٣] – تهافت التهافت، القاهرة ١٣٢١٢ هـ، ص ١٢١، ١٢٢. وانظر مناهج الأدلة ٢٣١ – ٢٣٢.

[٤] – انظر ابن حزم: الفصل، المطبعة الأدبية بمصر ١٣١٧هـ، ٢١٨/١ – ٢١٩، وابن تيمية: منهاج السنة، المطبعة الأميرية ببولاق ١٣٢١هـ ٤٦/٢.

[٥] – محمد خليل الهراس: ابن تيمية السلفى، ط أولى مكتبة طنطا، ص ١٨٠ – ١٨٢.

العقل يفيد إمكان ذلك، والأنبياء فى مللهم أخبرونا بحصوله فعلاً فى الآخرة، ومنها "ملتنا ملة الإسلام"[1] وهذه آخر كلماته فى "مناهج الأدلة" رحمه الله.

خامسًا- لمحة عن جهوده الفلسفية :

عرضنا فيما سبق للدور التجديدى لابن رشد فى مجال العلوم الإسلامية، وبخاصة فى الفقه وعلم الكلام وسنقدم هنا لمحة سريعة عن جهوده الفلسفية، من زوايا ثلاث :

١- تحرير فلسفة أرسطو:

أكب ابن رشد على دراسة الفلسفة، وأنجز المشروع الفكرة الذى اقترحه عليه الأمير الموحدى أبو يعقوب، والذى تطلع إليه من قبل - كما مر بنا - الشيخ الرئيس ابن سينا وحالت مشاغله دونه، وهو شرح كتب أرسطو، التى عادت إلى أوربا بعد هذه الخدمة الرشدية فى مطالع عصر النهضة محررة متسقة واضحة فتعرف القوم على أفكار فيلسوفهم فى صياغة عربية، أو كما قال قائلهم "فى عباءة عربية". وقد "كتب فيلسوفنا الكبير على آثار أرسطو "شروحًا" و "جوامع"، و"تلخيصات"، ففى الموضوع الواحد، وعلى نفس الكتاب أو المقالة لأرسطو نجد أحيانًا ثلاثة آثار لأبى الوليد.."[2]، وهذه المستويات الثلاث: الشروح المستفيضة، والتعليقات المقتصدة على النصوص الأرسطية، والتلخيصات الموجزة لها تدل على مدى الجدية والإصرار والمثابرة التى اتصف به فيلسوف قرطبة فى محاولته إنجاز المهمة الفكرية التى اقترحها عليه هذا الأمير، فكانت ثمرتها هذه الأعمال التى احتلت مكانتها المرموقة فى تاريخ الفكر الإنسانى، وأطلق على ابن رشد من أجلها لقب "الشارح الأعظم"

---

[1] - انظر منهاج الأدلة ٢٤١ - ٢٤٨، وقارن محمود قاسم : النفس والعقل، ط القاهرة سنة ١٩٦٤م، ص ٧٣.

[2] - محمد عمارة: المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف بالقاهرة.

لأرسطو.[١] ولا عجب فقد عرف عن الرجل عكوفه على الاطلاع والتأليف حتى قيل إنه لم يترك ذلك إلا ليلتين في عمره، ليلة بنى بأهله وليلة مات أبوه. لقد "أعاد ابن رشد تحديد معالم فلسفة أرسطو وقدم في شروحه دراسة نقدية لما ارتكبه قبله الشراح من أخطاء"[٢]

لقد كان الرجل معجبًا بأرسطو وفكره العقلاني الموضوعي الخالي من الخيال والغموض الذي اتسمت به كتابات فلاسفة آخرين، ولعله - من أجل هذا السبب - أسرف في هذا الإعجاب ، حتى لقد أخذ عليه الكثيرون من القدامى والمحدثين ذلك؛ يقول أحد الباحثين: "كان ابن رشد معجبًا بأرسطو. يرى أنه قد وضع علم المنطق، وعلم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة. ثم ظن فيه الكمال في العقل والعصمة في الرأي، وقد تنبه كثيرون إلى هذا الغلو من ابن رشد في شأن أرسطو.."[٣]؛ ثم يذكر أن من هؤلاء الناقدين ابن خلدون.[٤] ولكن ابن رشد وإن أمسك أحيانًا عن التعليق على بعض آراء أرسطو - على ما جرت عليه عادة الشراح - يبدى آراءه الشخصية أحيانًا أخرى وقد يضعها على لسان أرسطو، مع أنه كما يقول أستاذنا محمود قاسم - رحمه الله "يعمل لحسابه الخاص".[٥]

لقد كان الرجل يرى : "أن فعل الفلسفة ليس شيئًا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من حيث دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي

---

[١] - السابق، ص ١٥، ديبور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، حسين مؤنس: تاريخ الفكر الأندلسي، مكتبة الثقافة الدينية بمصر، بدون تاريخ ٣٥٣ - ٣٥٥.

[٢] - عمارة : المادية والمثالية ١٦.

[٣] - عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، ص ٦٥٣.

[٤] - السابق، وانظر مقدمة ابن خلدون ٢٣٤.

[٥] - قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٣٥.

مصنوعات؛ فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم.."[1]

وكان يرى أيضًا أن "النظر والاعتبار" للظواهر الكونية والوجودية بنور العقل جهد إنسانى مشترك ينبغى ألا نتردد فى الإفادة منه والإضافة إليه، محتفظين بالروح النقدية جهد الطاقة. عاملين على توظيف هذه المعارف العلمية المشتركة فى حياتنا وثقافتنا، والتعرف على خالقنا - سبحانه : "إذا كان غيرنا قد فحص عن ذلك؛ فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله؛ بما قاله من تقدمنا فى ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركًا لنا أم غير مشارك فى الملة؛ فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعنى بغير المشارك من نظر فى هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام".[2]

ولعلنا الآن نتذكر الكلمات المشابهةالتى قرأناها للكندى فى هذا المعنى أيضًا، فكلاهما يؤكد الروح المتفتحة للفكر الإسلامى إزاء تراث الإنسانية العلمى والفلسفى ما دام الأخذ رشيدًا والتثاقف حميدًا، والمناخ الذى يتم فيه التبادل العلمى والفكرى حرًا طليقًا من قيود الهيمنة والإملاء أو التبعية والإحساس بالدونية.

وإذا كان الرجل يدافع عن الفلسفة أو "الحكمة" كما أسماها، ويرى مطابقتها للشريعة، فقد كان على بينة من أن الشريعة - وإن وافقت العقل - إنما تقوم على الوحى، وتخاطب جمهور الناس، على حين تعتمد الفلسفة على العقل وتخاطب فئة خاصة من المشتغلين بها المدربين على طريقتها، أما وقد وقع الصراع والخلاف بينهما أو - فى الحقيقة - بين المنتسبين إليهما: "فالصواب أن تعلم الفرقة من

---

[1] - فصل المقال، ص ٢.

[2] - السابق، ٤.

الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها غير مخالفة لها. وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها – من الذين ينتسبون للحكمة أنها غير مخالفة لها؛ ولهذا اضطررنا نحن أيضًا – في هذا الكتاب – إلى أن نعرف أصول الشريعة، فإن أصولها – إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها. وكذلك الرأى الذى ظن في الحكمة أنها مخالفة للشريعة يعرف أن السبب في ذلك أنه لم يحط علمًا بالحكمة ولا بالشريعة.."[1].

قد عمل ابن رشد على أن يقدم عرضًا متسقًا مترابطًا لفلسفة أرسطو – وإن كان قد عنى بفلاسفة آخرين كأفلاطون، وبالتراث الإغريقي في الطب والفلك وبعض الجوانب العلمية، فضلاً عن تمكنه من ثقافته الإسلامية وعلومها المتخصصة، ومن الأدب العربي وتراثه الفني، فكان هذا التكوين الموسوعي المتكامل عونًا له على ذلك العرض الأصيل المتميز الذى قدمه لفلسفة أرسطو، ولغيرها من المسائل العلمية الفلسفية.

٢– نقد ابن رشد للمشائين قبله :

كان ابن رشد يتحرى – قدر طاقته – الموضوعية والإنصاف، في النظر إلى الأمور العلمية وبخاصة في مواطن الخلاف. ولعله قد اكتسب هذه الروح من مهنته القضائية، فضلاً عن تمرسه بقواعد المنطق ومنهجية البحث الفلسفي. والاستثناء الوحيد في هذا الصدد هو إعجابه الشديد بأرسطو وفلسفته .

ومن ثم فإنه في دفاعه عن الحكمة أو الفلسفة الحقيقية، وبيان أنها لا تخالف الشريعة ولا تناقضها إلا عند سوء الفهم لأى منهما، وفي ردوده على كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي وما تضمنه من هجوم على الفلسفة وبخاصة على فلسفة الفارابي وابن سينا، وهما أكبر ممثلي المشائية بين المسلمين لم يتردد في نقدهما. ورفض

---

[1] – ابن رشد : مناهج الأدلة، ١٤١، وانظر فصل المقال ٣٦، وعمر فروخ: تاريخ الفكر العربي. ٦٥٢.

بعض الأفكار التى عنيا بها وأدخلاها فى بنية "الفلسفة المشائية". مع أنها فى نظره ضعيفة في ذاتها وغريبة عن الفلسفة الحقيقية - الأرسطية فى نظره . وهذا ما قصدناه بتحريره للفلسفة المشائية إلى جانب دوره البارز فى شرح فلسفة أرسطو وصياغة أفكاره.

ولعل هذا يظهر بوضوح من قوله : "أما الأقاويل البرهانية ففى كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الأشياء، وبخاصة فى كتب الحكيم الأول، لا ما أثبته فى ذلك ابن سينا وغيره... فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية، لأنها من مقدمات عامة لا خاصة، أى خارجة عن طبيعة المفحوص عنه".

وسنقتصر هنا على مثال واحد؛ هو نقده لنظرية "الفيض" حيث لم يتردد الرجل فى موافقة الإمام الغزالى فى نقده الشديد لهذه النظرية - وإن لم يوافقه فى تكفير أصحابها بل اكتفى بتخطئتهم وبيان زيف نظريتهم - برغم أنه كان غير راض عن منهج الغزالى في تشدده من ناحية وفي رفضه لكل أفكار القوم مع اعتقاده صحة البعض منها؛ إذ كان ابن رشد يرى "أن العالم - بما هو عالم - إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول"[١]. وأحسب أنه كان يعنى الإمام الغزالى فى قوله : "ومن العدل أن يأتى الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتى لنفسه؛ أعنى أن يجهد نفسه فى طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه فى طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذى يقبله لنفسه"[٢]، وإن كانت هذه قاعدة منهجية عامة فى النقد والحوار، يصعب على الكثيرين مراعاتها والالتزام بها.

أسس نقده للفيض :

يعتمد ابن رشد في نقده لنظرية الفيض على أمور منها :

---

[١] - تهافت التهافت ٦٧، وانظر محمدعمارة : ابن رشد بين الغرب والإسلام مقال بمجلة المسلم المعاصر. القاهرة، العدد ٨٦، ص ١٤.

[٢] - تهافت التهافت ٥٩-٦٠.

١- أنها دخيلة على الفلسفة. ولا تمثل الحكمة الحقيقية - وهى أفكار أرسطو - وقد علمنا أنها تنتمى إلى اللبس الناشئ عن نسبة أقوال أفلوطين إلى المعلم الأول. فهى دخيلة حقًا على "المشائية". بصرف النظر عن كونها دخيلة على الفلسفة الحقيقة كما يرى أبو الوليد.[1]

٢- أنها تتعارض مع مبدأ أساسى فى التفكير الدينى لابن رشد وهو الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة[2]، ومن أجله رفض القياس الكلامى الذى لم يبرأ ابن سينا والفارابى قبله منه. وهو قياس الغائب على الشاهد، إذ تصورا مراحل الخلق المتدرج على نحو ما هو فى عالم الواقع والشهادة.

٣- نقده لمبدأ. "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد". وهو أهم أسس نظرية الفيض. وهو فى نقده لهذا المبدأ متأثر بالأمرين السابقين تمامًا، "يقول ابن رشد: وأما الفلاسفة من أهل الإسلام، كأبى نصر وابن سينا. فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل فى الغائب كالفاعل فى الشاهد، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد. وكان الأول عند الجميع واحدًا بسيطًا - عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه، حتى اضطرهم الأمر ألا يجعلوا الأول هو محرك الحركة اليومية.."[3]، والنص يدل على رفضه لأساس النظرية المشار إليه آنفًا. وللنتائج المترتبة عليه. من نحو نسبتهم الحركة اليومية للعقل الفعال أو العقل العاشر. كما يدل على أن أخذ الفارابى وابن سينا لهذا المبدأ الكلامى أدى إلى تعقيدات يعسر حلها فى نظريتهم الضعيفة هذه نظرية الفيض.

ويواصل ابن رشد نقده لهذا المبدأ فيقرر أنه "يناقض قولهم إن الذى صدر عن الواحد الأول شىء فيه كثرة، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد. إلا أن يقولوا:

---

[1] - انظر العراقى : المنهج النقدى ٢٠٥، وسالم مرشان: الجانب الإلهى.

[2] - انظر قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٤٥، وما بعدها.

[3] - سالم مرشان : الجانب الإلهى، ٢٦٠ - ٢٦١. وقارن تهافت التهافت.

إن الكثرة التى فى المعلول الأول كل واحد منها أول. بيد أن هذا لا بد أن يؤدى بهم إلى القول بأن الأوائل كثيرة. "بل إن ابن رشد يصف هذه الأشياء بالخرافات، ويقول: كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابى وابن سينا؟"[1] إن هذا الأساس أدى إلى تناقض داخلى فى بنية النظرية نفسها، حيث قالت بتعدد الاعتبارات فى الصادر الأول. وهو نوع كثرة لا ندرى من أين جاءت؟ وإذا لم تكن الاعتبارات فيه وفى سائر العقول كثرة حقيقية فما مسوغ صدور الكثرة الوجودية عنها وكل منها واحد حقيقى؟

إن ابن رشد على كل حال يرى أن البديل الحقيقى عن هذه النظرية هو القول بالخلق المباشر أو الصدور عن الله - تعالى - فى فعل إلهى واحد هو الذى أوجد الكائنات كلها وهو الذى يسرى فيها ويمسكها جميعًا أن تزول ويربط بين أجزائها "إن جميع المبادىء المفارقة وغير المفارقة قد فاضت ووجدت عن المبدأ الأول، وإن العالم وجد كله بقوة واحدة جعلها الله سارية فيه، فصار بأسره شيئًا واحدًا، يؤم فعلاً واحدًا. ولولا ذلك لما كان نظام وترتيب.."[2]

غير أن ابن رشد يقرر أن هذا القول هو الأليق بأصول الحكمة الحقيقية، وكأنه ينسب ذلك للمعلم الأول[3]. وهذا نموذج لما ذكرناه آنفًا من أن ابن رشد يضع أفكاره الذاتية أحيانًا على لسان أرسطو. مع أن هذا القول حرى أن ينسب إلى ما استقر فى ضمير ابن رشد نفسه من نحو قول الله سبحانه : {إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليمًا غفورًا}.[4]

---

[1] - العراقى : المنهج النقدى ٢٢٠.

[2] - سالم مرشان : الجانب الإلهى ٢٦٢.

[3] - السابق ٢٦٣.

[4] - سورة فاطر : ٤١.

٣- ابن رشد وجمهورية أفلاطون:

لا يكاد يمارى أحد فى الدور المتميز الذى قام به ابن رشد فى استيعاب فلسفة أرسطو وشرحها، وإعادة عرضها باللسان العربى، وفى إطار عقلانى خالص برىء من الشوائب الأفلاطونية المحدثة التى أثرت فى كثيرين غيره. لكن صلة ابن رشد بأفلاطون وبفكره السياسى خاصة كانت مجهولة ، إلا من إشارات - لا شاهد عليها فيما بقى من أعماله - ذكرت أن له تلخيصا على "الجمهورية".

وظل موقف الدراسات الرشدية متوقفا عند هذا الحد حتى نصف القرن الأخير أو قبل ذلك بقليل، عندما عثر الباحثون على عمله القيم "تلخيص جمهورية أفلاطون" الذى فقد أصله العربى للأسف الشديد، وبقيت منه ترجمة عبرية تمت له فى مفتتح القرن الرابع عشر الميلادى، ترجمت بدورها فى القرن التالى. ثم فى القرن السادس عشر، إلى اللاتينية مرتين.

وبالرغم من أن هذا النص منذ الثلاثينيات من القرن الحالى يحظى باهتمام العلماء فى الغرب، فكتبت عنه بحوث ومقالات ، فإنه يكاد يكون مجهولا لدى الأكثرين فى العالم العربى حتى من المشتغلين بابن رشد. وقد قام البروفسور روزنتال بترجمة النص العبرى إلى الإنجليزية ونشره فى منتصف الخمسينيات. ثم قام بعد ذلك البروفسور تيرنر بإصدار ترجمة إنجليزية أخرى، يرد فى مقدمتها ما يلى: "إنه عمل فلسفى جدير بالاهتمام فى حد ذاته نظرًا لقيمته الخاصة، ولما يقدمه لنا من معارف عن الفكر الإسلامى .. لقد لعب ابن رشد دورا حاسما فى نقل الفلسفة السياسية إلى العالمين اليهودى والمسيحى."[١] ويضيف "ليرنر" فى المدخل الذى كتبه: إن الحافز الذى يدفع مفكرا مسلما كابن رشد لأن يختار "جمهورية أفلاطون"

---

[١] - ليرنر : تلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون (بالانجليزية)، لندن، ١٩٧٤م ، ص ٤.

موضوعًا للشرح والتخليص ليس أمرا بينا بنفسه، بل هو فى حاجة إلى البيان؛ إذ ماذا عساها أن تجدى فلسفة وثنية باطنية لقوم يؤمنون "بشريعة" يعتقدون أنها تسمو على المقارنة، وتستند إلى وحى إلهى مباشر؟ أيمكن لمثل هذا الشرع أو القانون الذى يقدم نفسه لكافة البشر، من الأسود والأحمر، على أنه كامل تماما، واف بحاجاتهم جميعا، أن يكون بحاجة إلى تكملة أو تصحيح؟ وقد نوغل فى التساؤل: ما صلة "الفقيه، الإمام، القاضى" ... بتلك الأمور التى اتخذها أفلاطون محورا لاهتمامه فى "الجمهورية"؟

ما وضع الفلسفة غير الإسلامية فى المجتمع الإسلامى؟ يمكننا أن نجيب قائلين – مع قليل من المبالغة: إن الكلمات الأولى والأخيرة فى العمل الذى بين أيدينا تدل على جدوى "العلم السياسى" وملاءمته بل وضرورته للمجتمع الإسلامى. ويقرر ابن رشد، المرة تلو المرة، أن هذا "العلم العملى" لا يصبح غير ذى موضوع بقيام الشريعة، بل لعل الحاجة إليه فى "هذه المدن"[١] لا تقل عنها فى غيرها، وإبراز مدى الحاجة الماسة إليه هو – بوجه ما – أحد الدروس الكبرى التى توخاها من هذا العمل.

وإذا قبلنا فكرة أن لدى أفلاطون ما يعلمه لاتباع القانون الدينى بشأن طرق الحفاظ أو الإبقاء على صحة المجتمعات السياسية، فإنه لمن الصعب القول بأن أفلاطون الذى يطالعنا من خلال هذه الصفحات هو بالضبط أفلاطون الذى نعرفه. والمقارنة التفصيلية الدقيقة بين محتويات هذا العمل ونص "الجمهورية" هى وحدها الكفيلة بأن تكشف عن وجود الفرق العديدة بينها.

وأقل هذه الفروق إثارة للعجب هو "أسلمة الجمهورية"؛ فالآلهة والأمثلة الإغريقية قد استبدل بها أمثلة أكثر وضوحا لقراء ابن رشد. لكن الأعجب من ذلك:

---

[١] - يبدو من السياق أن الإشارة هى إلى المدن أو الدول الإسلامية فى زمن ابن رشد.

هو تلك الاختلافات الجوهرية الإيضاحية عندما يكون النص الأفلاطوني موجزا جدا، والحذف والتغيير في التفاصيل، والتأويلات المستمدة من أرسطو، أو من الفارابي، أو من غيرهما..."[1]

وإذا حكمنا الترجمات العربية التي بقيت لنا لنصوص إغريقية فسنجد أن المترجمين قد قاموا بعملهم في ذكاء ومهارة. والقراء المهرة لهذة الترجمة أو للترجمة العبرية سوف لا يجدون صعوبة في التعرف على أجزاء عديدة تكشف عن دقة بالغة، حتى فيما يتعلق بالفروق الموجودة في النص الأفلاطوني.

وباختصار فإنه لا سبيل لنا أن نعرف - علو وجه اليقين - ما إذا كان أي من نصوص ابن رشد يبدو معوقا أو حائلاً دون فهم أفلاطون، أو ببساطة هو خاطيء لأنه مخالف للفهم المعاصر للنص الأفلاطوني وأنه إنما صار كذلك بسبب الإهما ل أو القصد المدبر، فأفكار ابن رشد ربما كانت مخالفة لأفكارنا.

وفي بحث بالإنجليزية صدر بالقاهرة حول كتاب ابن رشد يقول الأستاذ تشارلز بتروث: ٢ "إن من أهم المؤلفات التي تناولت "فكرة العدل" كتاب "الجمهورية لأفلاطون" وليس من قبيل المبالغة أن نقول " إن كل المؤلفات التي ظهرت في الغرب. وتناولت مفهوم "العدل" كانت تعقب على ماورد في كتاب أفلاطون، ويجب ألا ننسى أن ماجاء بكتابي أرسطو، الأخلاق والسياسة قد ناقشا فكرة "العدل" كما أوردها أفلاطون وإن كانا جديرين بالدراسة في حد ذاتهما.

وتنساءل عما إذا كان هذا المفهوم لفكرة العدل ذا أهمية للذين يدرسون النظم السياسية غير الغربية، وهنا يكون الرد بالإيجاب. خاصة عندما نتحدث عن الشرق

---

[1] - السابق ٦-١٠.

1- See "Cairo papers". Vol. 9, monograph 1, spring 1986 "Philosophy, Ethics and Virtus Rale" بترورث Ch. E. Butterworth مقالة الأستاذ - A study of Averroes' Commentary on Plato's Republic".

الإسلامى، فكل هؤلاء الذين ساهموا فى إثراء الفلسفة الإسلامية - خاصة الجانب السياسى منها - دارت أفكارهم حول مؤلفات أفلاطون وأرسطو، وحاولوا إيجاد إجابة عديدة للأسئلة التى طرحها العالمان الإغريقيان ، ولعل من أهم هؤلاء الفلاسفة الفارابى وابن رشد وابن سينا.

وبرغم أن هؤلاء الثلاثة قد تعرضوا لفكر أفلاطون وأرسطو، إلا أن أشهرهم فى هذا الصدد هو ابن رشد، فهذا الفيلسوف مع أنه هو الذى كتب تعقيبين أو ثلاثة على كل رسالة من رسائل أرسطو حتى لقب فى الغرب "بشارح أرسطو" ، فهو فى نفس الوقت أيضا الوحيد الذى كتب تعقيبا مطولا على "الجمهورية" لأفلاطون، فى حين اكتفى الفارابى بتعقيب مختصر على "القوانين " لنفس المؤلف.

ومن ثم يقوم هذا البحث على شرح وتحليل لتعقيب ابن رشد على "الجمهورية" وكيف أنه يعكس الآراء السياسة له وتعريفه لنظام الحكم الفاضل. وهنا يحدد الباحث سؤالين هامين يحاول الإجابة عليهما فى الجزء الأكبر من بحثه:

أولهما : يتعلق بتعمد ابن رشد الخلط بين أفلاطون وأرسطو فى بعض الأفكار وكأنهما بديلان.

وثانيهما : يتناول الطريقة المبتكرة التى يشرح بها ابن رشد تسلسل الفضائل وكيف تؤثر هذا التسلسل - من وجهة نظره - على العلاقة بين النظرية والتطبيق.

وعن طريق هذين الموضوعين يطرح ابن رشد تفسيرا جديدا يعكس بعض المفاهيم الإسلامية لكتاب "الجمهورية" وللأفكار السياسية التى يدور حولها ، وهو ما يفيد دارس القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المعاصرة.

د- أثره:

أثر فكر ابن رشد فى المجالين العربى والغربى، وإن كان تأثيره فى الغربيين أوسع مدى وأعجب مصيرا؛ فقد نقل فكر الفيلسوف القرطبى بعد نقل ابن سينا والغزالى إلى الفكر الأوروبى الوسيط، وكانت الأفكار هناك قد أخذت تنحرف شيئا ما عن التراث الدرسى المصبوغ بالصبغة المسيحية، فنشأت هناك مدرستان: إحداهما تدعى الولاء الكامل لابن رشد، حتى لتنتسب صراحة إليه وهم "الرشديون اللاتين". أو "الرشيديون الأحرار"، وقد أسقطوا اتجاههم الإلحادى المادى الثائر على التقاليد الاسكولائية على ابن رشد، وأولوه على نحو غريب لا يتفق مع نصوص الرجل وما صرح به فى أعماله المختلفة، وخاصة تلك التى كتبها لحسابه الخاص ودون اتكاء على المعلم الأول؛ مثل فصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت. والضميمة فى العلم الإلهى. وقد مرت بنا فيما سبق أمثلة لهذه الاتهامات الظالمة التى منى بها الرجل - وهو فى جوار ربه - كأن لم يكفه ما أصابه من ظلم قومه وهو على قيد الحياة.

أما المدرسة الأخرى فمن رجل الكنيسة - وعلى رأسهم توماس الأكوينى - الذين استخدموا أفكار ابن رشد الدينية فى الرد على الملحدين ومزجوها أحيانا، دون وعى، بأفكار ابن سينا وغيره برغم الاختلاف الجوهرى بين أفكاره وأفكارهم، بل إنهم أحيانا عدوه منحرفًا عن عقيدته الإسلامية وهاجموه على أساس من الصورة التى رسمها الفريق الأول المتحلل من قيود الكنيسة ومن الدين جملة وأغلب الأحيان"[1]

لقد كشف عن هذه القصة العجيبة بجانبيها أستاذنا المرحوم محمود قاسم فى أعماله المتعددة حول ابن رشد. وخاصة رسالته عنه فى السوربون بعنوان "نظرية

---

[1] - انظر محمود قاسم: ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه. د وما بعدها.

المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند توماس الأكويني". كما كتبت في الموضوع دراسات عديدة في المشرق والمغرب من أهمها بحث الدكتورة زينب محمود الخضيري عن تأثير ابن رشد في فكر العصور الوسطى، وعقدت ندوات عنه في المشرق والمغرب أيضا صدرت عنها دراسات هامة؛ منها ما عقد في رحاب جامعة محمد الخامس بالرباط خلال الثمانينيات . ومنها ما عقد بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة خلال العقد الأخير. وللدكتور عاطف العراقي عناية كبيرة بابن رشد وفهم خاص لأفكاره ، يقابله العرض الذى يقدمه الدكتور محمد عمارة لهذه الأفكار الرشدية. وقد شغل ابن رشد رجال النهضة الفكرية المعاصرة في مطلع القرن الحالي عندما تبنى فرح أنطون موقف "الرشديين الأحرار" ونظرا إلى الرجل بمنظارهم فتصدى له الشيخ محمد عبده في المطارحات الفكرية الشهيرة بينهما.

على أنه من الممكن التماس أثر المفكر القرطبي لدى معاصريه ولاحقيه من الأندلسيين، ومنهم مواطنه الشاطبي الأصولي، وابن خلدون حتى الشيخ عبد الله ابن كانون في العصر الحاضر، وغيرهم وقد مرت في الصفحات السابقة نماذج من التأويلات المختلفة لابن رشد والردود عليها من جانب كثير ممن أوردنا أسماءهم في هذه الفقرة - بحمد الله.

إن المثقف المعاصر يفيد كثيرا من ابن رشد في علانيته الصارمة، وسماحته الفكرية وسعة أفقه، وروحه الدينية الناصعة، وإخلاصه للمشروع الفكرى الذى أنجزه قبل رحيله - رحمه الله.